

MENAKAR EKSISTENSI TEOLOGI PEMBEBASAN TERHADAP PROSENTASE ZAKAT MÂL MALKI-YAT I-ZOR

Sabirin

Institut Agama Islam (IAI) Nurul Hakim Lobar
bimtiha77@gmail.com

Abstrak

Dalam rangka menjawab tantangan persoalan kemiskinan, Islam sebagai agama yang *rahmatan lil'alam* mendorong dan menganjurkan pemeluknya melakukan ibadah yang bertendensi seperti infak dan sedekah. Karena Tuhan menyadari adanya keterbatasan amal manusia seperti keangkuhan orang-orang yang memberi dan perasaan hina dari orang-orang yang diberi, maka Tuhan mewajibkan zakat sebagai pemberian wajib—bahkan dengan cara direnggut sekalipun—atas sejumlah harta yang telah dikenai ketentuan hukum. Zakat menjadi jalan lain yang ditetapkan Tuhan dalam menyelesaikan problem kemiskinan. Pelaksanaan ibadah ini tidak diserahkan kepada kemauan orang yang dikenai wajib zakat, akan tetapi sejarah menunjukkan bahwa sejak zaman Nabi dan Sahabat, zakat dalam penunaianya “dipaksakan” dan ditangani langsung oleh aparat yang berwenang. Sebagai suatu kewajiban yang dibebankan kepada para *muzakki* di kalangan muslim, dalam pelaksanaan pengambilannya zakat direnggut dari tangan orang-orang kaya dan distribusikan kepada para *mustahiq*, yang notabene adalah orang-orang miskin. Dalam tulisan ini akan mengetengahkan model perenggutan yang berdasar pada teologi dengan pemberlakuan zakat atas harta hasil eksploitasi.

Kata kunci: teologi pembebasan, zakat mal, *malkiyat i-zor*

Pendahuluan

Perbuatan amal merupakan salah satu cara yang dapat menghambat, mengurangi, dan mengentaskan kemiskinan. Islam, ketika ia memihak, dalam masalah keamanan sosial atas penghidupan manusia, kepada kelompok umat, dan menjadikan faktor jumlah harta yang dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan individual sebagai ukuran kepemilikan individu, maka, pada saat itu, Islam bertujuan—sambil mewujudkan manfaat, yaitu manfaat kepentingan keamanan atas penghidupan bagi semua orang—menghindari dan mencegah bahaya dan ancaman yang timbul dari penumpukan kekayaan dan harta Allah (harta dan kekayaan umat) pada segelintir orang kaya raya, yang memonopoli kepemilikan harta itu di antara mereka sendiri. Jika hal itu terjadi, maka akan timbul kerusakan yang besar dalam bidang materi, pemikiran, masyarakat, ekonomi, politik, dunia dan negara. Oleh karena itu, Islam dengan tegas memberikan batasan dan mengajukan contoh, nasehat, serta pelajaran sejarah dari eksprimen manusia sepanjang sejarahnya yang panjang.

Prinsip teologi pembebasan mengedepankan keadilan dan keberpihakan terhadap kaum miskin yang dilandasi oleh rasa keberagamaan dengan menawarkan paradigma dan cara bertindak yang membebaskan manusia, atau disebut praksis,¹ dari segala macam kedosaan dengan segala akibatnya dapat merambah sistem dan relung-relung kehidupan dengan segala dimensinya.²

Dalam tujuannya teologi pembebasan dimaksudkan untuk mengadakan advokasi ilmiah, bagi mereka yang menjadi korban ketidakadilan. Dan secara umum untuk memberikan penjelasan

1 Istilah “Praksis” diterangkan sebagai kiprah manusia yang menciptakan perubahan konsep, yang pada gilirannya mengubah cara berkiprah kembali, demikian seterusnya. Kata teknis ini berasal dari tulisan-tulisan Marx melalui psikoanalisisnya Sigmund Freud dan teori-teori ilmu pengetahuan modern lainnya telah digali kembali oleh Sekolah Filsafat Frankfurt (Horkheimer Marcuse, dan lain sebagainya). Fr. Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan; Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, Yogyakarta: LKIS, 2000, cet. ke-1, 3

2 Fr. Wahono Nitiprawiro, *Ibid*, xxxv

komprehensif bahwa berpihak kepada kaum tertindas adalah manifestasi (tugas) keberimanan pengikut agama.

Demikian juga dengan tujuan dari pemberlakuan zakat, adalah agar terpenuhinya distribusi sumberdaya harta kepada orang-orang miskin sehingga berimplikasi pada terbebasnya manusia dari dosa pribadi maupun dosa sosial, dan terciptanya pemenuhan rasa keadilan ditengah-tengah masyarakat. Untuk itu, agama Islam telah menetapkan persentase harta (kekayaan) yang harus dikeluarkan oleh para *muzakki* kepada *mustahiq*.

Harta dalam cara perolehannya terbagi atas dua kategori yakni, harta yang diperoleh melalui cara-cara konvensional seperti bekerja, jual beli, dan sebagainya. Dan yang kedua adalah harta yang diperoleh melalui kekuatan, yakni sejumlah kekayaan yang diperoleh dengan jalan penguasaan terhadap sumber daya harta, seperti kepemilikan modal atau dalam terminologi Marxis diistilahkan dengan *expropriation* (pengambilalihan) oleh kediktatoran kelas biasa yang kaya atas golongan masyarakat yang telah bekerja keras.³ Bani Sadr dalam pandangannya yang revolusioner mengatakan bahwa di dalam Islam hak milik tidak bersifat absolut, sehingga Islam tidak memperbolehkan kepemilikan yang diperoleh melalui modal kekuatan (*i-zor*), namun pada kondisi tertentu Islam mengizinkannya.⁴

Fenomena yang terjadi di tengah masyarakat sekarang ini tidak jauh berbeda sebagaimana yang digambarkan oleh N. Lenin seabad silam sebagai masyarakat yang tereksplotasi oleh minoritas kecil penduduk, yaitu tuan tanah (pemodal),⁵ walaupun saat ini dalam bentuk dan corak yang berbeda, tetapi secara prinsip tetap sama.⁶

Harta (kekayaan) yang diperoleh, baik dengan bekerja maupun

3 Ashgar Ali Engineer, *Op. cit.*, 156

4 Ashgar Ali Engineer, *ibid.* 157

5 N. Lenin, *Novaya Zhizn*, No.28 03 Desember 1905. 86. Diterbitkan MIA Marxis.com (sesuai dengan teks dalam *Novaya Zhizn*).

6 Ashgar Ali Engineer, *Op. cit.* 158

dengan modal kekuatan (*i-zor*) menurut analogi *tijarah*, apabila telah mencapai *nishab* hanya wajib dikeluarkan zakatnya sebesar 2,5%. Nominal persentase ini sangat minim bila dibandingkan dengan tingkat eksploitasi yang dilakukan oleh pemodal.

Islam tidak menyinggung cara perolehan harta (kekayaan) yang diperoleh melalui modal kekuatan (*i-zor*) ini, sebagaimana dalam terminologi Bani Sadr maupun maupun *expropriation* (pengambilalihan) istilah Marxis di atas, sehingga terjadi praktek pukul rata terhadap persentase zakat *mâl*.

Bagaimanapun cara perolehannya, yang dapat berimbas pada tercerabutnya hak milik kaum tertindas, maka perlu dikeluarkan suatu ketentuan tentang persentase yang adil bagi kaum ini.

Menurut Ashgar Ali Engineer, pembelaan terhadap kaum tertindas dan yang tercerabut hak miliknya merupakan peranan teologi pembebasan, jika agama masih ingin mendapat tempat dalam hati kelompok yang tertindas dan lemah.⁷ Agama juga harus dapat menyentuh daya-daya manusiawi, agar tidak menjadi asing dan terasingkan.⁸ Oleh karenanya upaya pengembangan Teologi Pembebasan mutlak dilakukan agar dapat menjawab dan memenuhi rasa keadilan dan kemanusiaan.

Landasan Teori

Dengan analisa prinsip dasar teologi pembebasan tersebut, akan dianalogikan persentase zakat *mâl mâlkiyat i-zor* sehingga sesuai dengan prinsip keadilan dan memenuhi rasa keadilan kaum tertindas, untuk itu beberapa istilah penting yang menjadi ruh dari bahasan ini akan dijelaskan dalam beberapa paragraf berikut:

1. Teologi Pembebasan (*liberation theology*)

Teologi pembebasan di sini diartikan sebagai (a) teologi yang mencermati kehidupan di dunia dan di akhirat. (b) teologi ini tidak menginginkan *status quo*, yang melindungi golongan kaya

7 Ashgar Ali Engineer, *Op. cit.* 2

8 Romo Kuntoro, *Wawancara Syir'ah*, Volume 2 No. 9 Edisi Agustus 2002

yang berhadapan dengan golongan miskin. (c) teologi yang memainkan peranan dalam membela kelompok yang tertindas dan tercerabut hak miliknya, serta memperjuangkan kepentingan kelompok ini, sekaligus membekalinya dengan konsistensi ideologis yang kuat untuk melawan golongan yang menindasnya. (d) teologi yang tidak hanya mengakui satu konsep metafisika tentang takdir dalam rentang sejarah umat Islam, namun juga mengakui konsep bahwa manusia bebas menentukan nasibnya sendiri.⁹

2. Zakat Mâl Mâlkiyat I-zor

Zakat Mâl (kekayaan) merupakan harta tertentu yang wajib dikeluarkan apabila telah mencapai nishab. Dalam tulisan ini yang akan dibahas hanya *Mâlkiyat I-zor*,¹⁰ yakni sejumlah harta yang cara perolehannya melalui kekuatan (*i-zor*), kekuatan disini dianalogikan seperti eksploitasi pemodal terhadap para buruh.

3. Kaum Tertindas

Kaum tertindas yang dimaksudkan di sini yakni masyarakat yang ada saat ini, yang dieksploitasi serta tercerabut hak miliknya yang dilakukan oleh suatu minoritas kecil penduduk, yaitu kelas *Muzakki* (kaum Eksploitor), terhadap masyarakat luas, terutama yang terdiri dari atas *Mustahik* (Dhu'afa).

A. Prinsip Dasar Teologi Pembebasan

Upaya kontekstualisasi ajaran dan nilai keagamaan dalam kondisi sosial tertentu, seperti pemiskinan, keterbelakangan, dan penafian harkat kemanusiaan, telah memicu lahirnya sebuah paham dalam teologi Kristiani, yang dikenal dengan paham teologi pembebasan. Paham ini tumbuh bersama suburnya sosialisme di Amerika Latin, akhir 1960-an dan awal 1970-an.

9 Ashgar Ali Engineer, *Loc. cit*

10 Konsep Bani Sadr yang mengelompokkan masyarakat berdasarkan jenis hubungan kekayaan yang ada. Kata ini berasal dari bahasa Persi yang berarti sejumlah harta yang didapat melalui modal kekuatan. Sebagaimana yang dikutip oleh Ashgar Ali Engineer dalam *Islam and Liberation Theology; Essay on Liberative Elements in Islam*, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Ibid.

Paham teologi pembebasan teretas dari hegemoni teologi akomodasi, dan menjadi kotradiktif dengannya, karena Teologi Akomodasi merupakan teologi yang berusaha memberi jalan dan membenarkan *status quo*, memberkahi ketidakadilan, mendukung kehendak penguasa, dan mereduksi kemelaratan dan kepasifan, kepatuhan, dan apatisme.¹¹

1. Pengertian Teologi Pembebasan

Teologi pembebasan (*liberation theology*) adalah konsep yang berasal dari khazanah tradisi Gereja Kristiani. Istilah teologi pembebasan adalah kata majemuk yang terdiri dari kata teologi dan pembebasan. Kata teologi, menurut Karl Rahner dan Herbert Vorgrimler berasal dari kata Yunani *deologia* (*theologi*), yang berarti pembicaraan tentang tuhan-tuhan, atau Tuhan itu sendiri—khususnya secara legendaris atau filosofis.¹² Dalam arti yang lurus—bukan filosofis, bukan naturalis, bukan mitologis, dan bukan pula metafisis), teologi pada dasarnya adalah usaha sadar dari orang Kristiani untuk mendengarkan bisikan wahyu—sabda yang dinyatakan oleh Tuhan dalam sejarah, menyerap pengetahuan tentang-Nya dengan menggunakan metode-metode keilmuan dan untuk merefleksikan aneka tuntutan-tuntutan terhadap langkahnya pada tindakan.¹³

Adapun menurut Harun Nasution mengartikan teologi dengan ilmu yang membicarakan tentang Tuhan dan hubungan-Nya dengan alam semesta, namun seringkali mengalami perluasan pemakaian, yakni diperluas dengan mencakup keseluruhan bidang agama, atau dengan definisi sederhananya, pembahasan terhadap soal-soal yang berkaitan dengan diri Tuhan dan hubungan-Nya

11 Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, terj. Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000, cet. ke-1. h.30

12 Karl Rahner, dan H. Vorgrimler, *Concise Theological Dictionary*, London: Burn and Oates, 1965, cet ke-1, 456-458.

13 Karl Rahner, dan H. Vorgrimler, *ibid*.

dengan alam semesta, terutama hubungan-Nya dengan manusia.¹⁴ Sedangkan menurut Schoof definisi tentang teologi dalam kaitannya dengan teologi pembebasan adalah refleksi sistematis, dan metodis tentang realitas iman, yang merupakan integrasi ilmiah dari Sabda Tuhan sebagaimana itu ditujukan kepada manusia.¹⁵

Sedangkan kata pembebasan (*liberation*) secara literal berarti proses, perbuatan, atau usaha untuk membebaskan.¹⁶ Dalam istilah ini kebebasan diartikan sebagai kebebasan bagi setiap orang dari seluruh praktik hukum, norma sosial, dan ekonomi yang mengekang potensi mereka untuk berkembang menjadi manusia yang utuh dan hidup sepenuhnya.¹⁷

Secara utuh teologi pembebasan dapat diartikan sebagai, usaha praksis yakni kiprah manusia yang menciptakan perubahan konsep, dan akan mengubah cara berkiprah kembali, demikian seterusnya,¹⁸ bagi keadilan yang komprehensif yakni refleksi teologi yang muncul darinya dan pembentukan ulang praksis berdasarkan pada refleksi tersebut. Pantulan pemikiran, sekaligus cerminan dari keadaan nyata, suatu praksis yang sudah ada.¹⁹

Lebih tepatnya, ini merupakan pengungkapan atau keabsahan suatu gerakan sosial yang amat luas, yang muncul pada awal tahun 1960-an, dan memang sudah ada sebelum penulisan teologi baru itu sendiri. Gerakan ini melibatkan sektor-sektor penting dari gereja (para Romo, para pengamal tarekat-tarekat atau ordo-ordo keagamaan, para Uskup), gerakan-gerakan keagamaan orang awam (Aksi Katolik, Pemuda Perguruan Tinggi Katolik, Pemuda

14 Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta: UI Press, 1987, Cet. ke-1. 43

15 Fr. Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan; Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, (Yogyakarta: LKIS, 2000, Cet. ke-1. 13

16 Tim Penyusun Kamus P3B, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Kedua (Jakarta: Balai Pustaka, 1996, Cet ke-7, 104

17 Farid Esack, *Op cit.* 21

18 Fr. Wahono Nitiprawiro, *Op cit.* 3

19 Michael Lowy, *Liberation Theology*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, Cet ke-2, 26-27

Buruh Kristen), keterlibatan-keterlibatan Pastoral yang merakyat (kepastoran buruh, kepastoran petani, kepastoran kota) serta kelompok-kelompok basis masyarakat gereja. Tanpa praktek gerakan sosial tersebut kita tidak dapat memahami gejala sosial dan sejarah penting yang membangkitkan revolusi di Amerika Tengah atau kemunculan gerakan-gerakan buruh baru di Brazil.²⁰

2. Metodologi Teologi Pembebasan

Menurut Lonergan, Metode merupakan model baku dari kategori-kategori budi, saling bertautan dan berjalan berulang-ulang, yang menghasilkan perolehan-perolehan yang semakin bertumpuk dan bersifat memperbaharui hal yang mendahuluinya.²¹ Adapun cakupannya adalah kawasan empiris dan transendental yang tak mungkin diterobos oleh ukuran-ukuran kategori ilmu eksakta dan ilmu sosial. Oleh karena itu, tentang beberapa pokok yang kiranya ada pada setiap kegiatan-kegiatan teolog dalam berteologi adalah materi subjek teologi, konteks kultural sezaman, pelaku teologi, kategori penalarannya, dan arah tindakan berteologi.

Adapun kajian kemiskinan dari sudut pandang teologi adalah adanya paham bahwa kemiskinan yang diakui seorang individu dalam kelompok sosial (masyarakat) merupakan takdir atau timbul karena manusia itu sendiri yang tidak berusaha untuk tidak miskin. Kajian teologi juga mempertajam tentang pengentasan kemiskinan, apakah menjadi kewajiban negara atau kewajiban masing-masing individu untuk berusaha sendiri.²² Dalam analisisnya, metodologi teologi pembebasan menggunakan *analisa marxian* yang tidak—atau tanpa Leninis, yakni pengetengahan keadilan yang harus didapatkan oleh setiap lapisan kelas dalam masyarakat melalui penyadaran teologis.

²⁰ Michael Lowy, *Ibid*

²¹ Bernard Lonergan, *Method in Theology*, London: Darton, Longman and Todd, 1972, 4

²² Bambang Subagyo (et all), *Kemiskinan di Indonesia Dalam Perspektif Ekonomi; Sebuah Kajian Pemodelan*, Bogor, Makalah S2 IPB, 2001

3. Teologi Pembebasan Sebagai Model

Teologi pembebasan merupakan refleksi bersama suatu komunitas (masyarakat) terhadap suatu persoalan sosial, karena itu komunitas (masyarakat) juga terlibat dalam perenungan-perenungan keagamaan. Mereka dapat pula mempertanyakan tanggung jawab agama itu seperti apa? Apa yang harus dilakukan agama dalam konteks pemiskinan struktural?

Kemudian ranah ruang lingkup fungsional teologi ini mengedepankan keadilan yang membebaskan. Keadilan yang disebut oleh Majid Khadduri sebagai *jus divinum* (keadilan teologis), keadilan yang sesuai dengan doktrin yang ditetapkan oleh para teolog sehubungan dengan sifat kehendak (*iradah*) Allah dan Esensi-Nya.²³

Namun demikian, keadilan dalam konteks teologi pembebasan tidak menggeneralisir semua keadaan, ia harus diformulasikan dari segi sosial budaya tempatnya dikembangkan. Meninggalkan atau menafikan relasi-relasi yang membangunnya, hanya akan membuat masyarakat terasing dan tidak mengerti. Gustavo Gutierrez teolog dari Peru, secara cerdas menangkap ide tersebut kemudian memulai menuliskan ide tersebut menjadi *Teologia de la Liberacion*, pada tahun 1971.

Buku itu menjadi pemicu diskusi-diskusi sekaligus menjadi rujukan utama. Kemudian beberapa tokoh melanjutkan estafeta kajian teologi pembebasan ini, seperti Rubern Alves, Carlos Mesters, Clodovis Boff (Brazilia), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuria (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Munoz (Chili), Pablo Richard (Chili-Costarica), Jose Miguel Bonino, Juan Carlos Scannone (Argentina), Enrique Dussel (Argentina-Meksiko), Juan Luis Segundo (Uruguay).

Benang merah dengan ajaran yang sama dapat ditemukan dalam karya tulis mereka, dimana ajaran-ajaran tersebut telah membentuk pergeseran radikal dari ajaran teologi tradisional mapan gereja Katolik maupun Protestan menjadi teologi pembebasan yang membebaskan. Berikut beberapa ajaran terpenting

23 Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1999, 57

sebagaimana yang dirangkum Michael Lowy:²⁴

1. Gugatan moral dan sosial yang amat keras terhadap ketergantungan pada kapitalisme sebagai suatu sistem yang tidak adil dan tidak beradab serta sebagai bentuk dosa struktural.
2. Penggunaan alat analisis Marxisme dalam rangka memahami sebab musabab kemiskinan, pertentangan-pertentangan dalam tubuh kapitalisme dan bentuk-bentuk perjuangan kelas lainnya.
3. Pilihan khusus bagi kaum miskin dan kesetiakawanan pada perjuangan mereka menuntut kebebasan.
4. Pengembangan basis kelompok-kelompok masyarakat Kristen di kalangan orang-orang miskin sebagai suatu bentuk baru Gereja dan sebagai suatu alternatif terhadap cara hidup individualis dan yang dipaksakan oleh sistem kapitalis.
5. Suatu pembacaan baru pada Alkitab yang memberikan perhatian penting pada bagian-bagian Kitab Keluaran—sebagai paradigma Perjuangan Pembebasan Rakyat yang diperbudak.
6. Perlawanan menentang pemberhalaan (jadi bukan ateisme) sebagai musuh utama agama—yakni menentang berhala-berhala baru yang disembah oleh Fir’aun-fir’aun baru, Caesar-caesar baru, dan Herodes-herodes baru: Uang, Kekayaan, Kekuasaan, Keamanan Nasional, Negara, Pasukan Militer, ‘Peradaban Kristen Barat’.
7. Sejarah Pembebasan Manusia adalah antisipasi akhir dari penyelamatan Kristus, Kerajaan Tuhan.
8. Kecaman terhadap Teologi Tradisional yang bermuka ganda sebagai hasil dari filsafat Yunani Platonis, bukan dari tradisi murni Injil—dimana sejarah kemanusiaan dan ketuhanan memang berbeda tapi tak dapat dipisahkan satu sama lain.

B. Teologi Pembebasan dalam Islam

Setiap agama yang integral di dalamnya memiliki dimensi-

²⁴ Michael Lowy, *Op Cit* 29-30

dimensi intelektual yang biasa disebut teologi, filsafat, dan gnos—jika istilah yang paling belakang ini dimengerti sebagai yang berhubungan dengan pengetahuan yang bersifat memancar (*illuminates*) dan membebaskan (*liberates*). Islam tak terkecuali, ia telah dikembangkan secara akrab ke dalam tiga aktifitas intelektual ini, yang masing-masing dimiliki sebagai suatu tradisi milenial, dengan pelbagai ilustrasi yang representatif di dalamnya.²⁵

Arti relatif dari tiap-tiap dimensi intelektual ini bagaimanapun tidaklah sama di dalam Islam dan Kristen ataupun yang lainnya, begitu juga kategori-kategori hubungan yang pasti pada ajaran-ajarannya yang pada bagian dimensi-dimensi tersebut diterjemahkan. Dari ketiga bentuk dinamika aktifitas intelektual tersebut, terdapat benang merah yang masing-masing tidak bisa dibedakan namun dipercayai sebagai kebenaran yang tak bisa ditawar.²⁶

Ide sentral teologi Alquran adalah ide Tauhid, yakni memahami dan menghayati, kemudian mengejawantahkannya ke dalam kehidupan. Mempelajari ilmu Tauhid, pertama-tama kita diperkenalkan dengan apa yang disebut sebagai hukum akal, melalui kategori-kategori yang dirumuskan sebagai hukum akal yakni, wajib, mungkin, dan mustahil, konsep ini mengajak agar konsep Ketuhanan dan Kenabian dipahami. Masalah-masalah lain seperti kepercayaan tentang malaikat, kitab-kitab wahyu, hari akhirat maupun qadla dan qadar, adalah kelanjutan atau pelengkap dari kepercayaan terhadap Tuhan dan kenabian tersebut.

Pembahasan tentang dan di sekitar hal-hal inilah yang selama ini disebut sebagai ilmu tauhid. Pembahasan tentang teologi sebagaimana yang terdapat dalam ilmu Tauhid menurut Djohan Effendi bersifat sangat intelektualistik, lebih-lebih kalau kita memasuki pembahasan yang lebih rumit, terutama ketika membicarakan sifat-sifat Tuhan, yang selama ini dikenal sebagai sifat dua puluh. Lebih lanjut, Djohan Efendi mengkritisi model teologi

25 Sayyed Hossein Nasr, *World Sprituality; Manifestations*, Jakarta: Perennial, 2001, 15

26 Sayyed Hossein Nasr, *Ibid*, 17

yang berkembang selama ini, dengan menyebutnya “teologi yang jauh dari mencerdaskan.”²⁷

“Dengan mengemukakan hal itu maka betapa jauhnya teologi yang dibahas dalam buku-buku ilmu tauhid dengan dunia praktis, dengan problematika kemanusiaan. Teologi semacam itu adalah teologi yang steril dan mandul. Ia tidak mempunyai relevansi dengan realitas kehidupan kita. Teologi semacam itu tidaklah membuahkan *elan vital* (gairah hidup). Ia tidak melahirkan *innerforce* (kekuatan batin), moral maupun spiritual, yang membuat kita bergairah dalam aksi untuk membebaskan diri kita dan masyarakat sekitar kita dari segala bentuk kemusyrikan”.²⁸

Akan halnya teologi pembebasan, sebagaimana disebutkan ia merupakan istilah yang berasal dari khazanah dan tradisi Kristiani. Peminjaman istilah ini dalam Islam bukan berarti mereduksi atau memandangnya sebagai hal yang negatif, apalagi jika istilah tersebut digunakan untuk membantu mensistematisasikan pemahaman kita tentang Islam sekaligus memperkaya khazanahnya.²⁹

Dalam mensistematisasikan makna teologi pembebasan (*liberation theology*) dalam ranah keislaman maka dalam pembahasan ini, istilah teologi pembebasan didefinisikan sebagaimana definisi yang dikemukakan oleh Ashgar Ali Engineer dalam *Islam and Liberation Theology; Essay on Liberative Elements in Islam*,³⁰ yakni : (1) teologi yang mencermati kehidupan di dunia dan di akhirat; (2) teologi yang anti *status quo*, yang melindungi golongan kaya yang berhadapan dengan golongan miskin; (3) teologi yang memainkan peranan dalam membela kelompok yang tertindas dan tercedera-bur hak miliknya, serta memperjuangkan kepentingan kelompok mereka dan membekalinya dengan konsistensi ideologis yang

27 Budhy Munawar Rachman, (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, dalam Konsep-Konsep Teologi, Djohan Effendi, Jakarta: Yayasan Paramadina, tt, 11

28 Budhy Munawar Rachman, (ed) *ibid*, 12

29 Budhy Munawar Rachman, (ed), *Ibid*, 15

30 Ashgar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology; Essay on Liberative Elements in Islam*, Islam dan Teologi Pembebasan, terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, 1

kuat untuk melawan golongan yang menindasnya, dan (4) teologi yang mengakui konsep metafisika tentang takdir dan mengakui konsep bahwa manusia itu bebas menentukan nasibnya sendiri.

Konteks teologinya ini berangkat dari *setting* Islam yang hadir untuk menciptakan konstruksi sosial yang membebaskan dunia dari penindasan dan perbudakan.³¹ Unsur-unsur pembebasan dalam Islam dapat dilacak kembali sampai kepada Nabi sendiri dan pengalamannya,³² yang menegaskan bahwa pembebasan seringkali lahir dari kekuatan orang yang justru mengalami penderitaan, karena telah memahami benar tentang penderitaan sesama manusia.³³ Dalam kaitan ini, Islam pun datang dari strata yang rendah dalam masyarakat dengan dua aspek penting yang telah dimilikinya yakni kemiskinan dan penderitaan.

Pembebasan dalam Islam, setidaknya telah membentuk ketika Muhammad pertama kali mendeklarasikan tauhid. Al-Quran memberikan tuntunan yang bersatupadu dengan kebebasan, persamaan hak, dan penghapusan perbudakan. Islam bukanlah ajaran monolitik, seperti keinginan golongan muslim fundamentalis. Islam adalah agama yang lebih bersifat sosial, budaya, dan politis.

Islam hadir dan mendeklarasikan bahwa manusia sederajat dan sejajar di hadapan Allah. Oleh karena itu, Islam mengajarkan supaya manusia jangan pernah melakukan perbedaan ataupun diskriminasi³⁴ Di sini, semua orang harus mengupayakan terwujudnya kesejajaran.³⁵ Pengejawantahan itu terefleksi dalam diri

31 Ashgar Ali Engineer, *Islam Pembawa Kebebasan*, Makalah Diskusi-Studium Generale "Islam dan Teologi Pembebasan" Yayasan Paramadina Jakarta, Sabtu (12/8/2000). Tidak diterbitkan.

32 Karen Armstrong, *Muhammad, A Biography of the Prophet*, Muhammad Sang Nabi; Sebuah Biografi Kritis, terj. Sirikit Syah, Surabaya: Risalah Gusti:2002, Cet ke-7, 115-116

33 Bandingkan dengan Nur Khalik Ridwan, *Islam Borjuis dan Islam Proletar : Konstuksi Baru Masyarakat Islam Indonesia*, Yogyakarta: Galang Press, 2001, Cet ke-1, 17

34 Q.S. (Al-Hujurat [49] :13)

35 Ali Syari'ati, sebagaimana yang dikutip oleh Michael Amaladoss dalam *Life in Freedom; Liberation Theologies from Asia*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh A. Widyamartaya dan Cindelaras, Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2001, 237

seorang muslim yang harus mampu mengontrol hawa nafsu dan memerangi nafsu untuk mendominasi dan eksploitasi. Dia harus selalu mengembangkan keinginan untuk menjadi orang baik. Hal ini adalah perjuangan dikaitkan dengan jihad.³⁶

Konsep teologi pembebasan dalam Islam meniscayakan terwujudnya keadilan yang menjelma dari kesadaran teologis. Oleh karenanya, kesadaran membangun keadilan yang berpihak, berdasarkan diversifikasi teks, dan berlandaskan konteks masyarakat, perlu diperjuangkan. Atau dengan kata lain perlu memunculkan teologi ini berlandaskan pada kondisi sosial masyarakat yang memang tertindas dan termiskinkan secara kultural dan struktural, sehingga agama tidak menjadi asing bagi penganutnya.

Karena adanya latar belakang teologi masyarakat yang cenderung fatalistik, yang terdoktrinasi oleh paham Teologi Akomodasi dengan segala implikasi yang dikandungnya, maka untuk mengembalikan hak yang seharusnya diperoleh oleh masyarakat—yang termiskinkan secara kultural dan struktural, maka mereka harus menguasai metodologi teologi yang membebaskan, sehingga mampu membawa kearah praksis dan menjadikan teologi tidak saja berada dalam tataran pengetahuan dan keyakinan, akan tetapi, mampu melahirkan gerakan-gerakan yang revolusioner.

Teologi pembebasan dalam Islam, sebagai tuntutan intrinsik iman Islam yang serba meliputi, tentunya ia harus mempunyai batasan agar terselamatkan dari fungsinya yang tidak benar, atau demi kepentingan sesaat. Shabbir Akhtar memberi batasan yang disebutnya sebagai ‘rambu-rambu moral’, agar tidak terjadi penyelewengan yang ditunggangi oleh kekuasaan.³⁷ Karena selama ini sebagaimana terlihat dalam rekaman dan perjalanan sejarah, paham teologi selalu menjadi tunggangan politik demi kekuasaan.³⁸

36 Michael Amaladoss, *Ibid*, 222

37 Shabbir Akhtar, *The Final Imperatives; An Islamic Theology of Liberation*, Terj. Merancang Teologi Pembebasan Islam; Adakah Perang Dingin Baru: Barat vs Islam, Anwar Kholid, Bandung: Nuansa, 2002, cet ke-1, 150

38 H.M. Laily Mansur, *Pemikiran Kalam dalam Islam*, Jakarta: LSIK, 1994, Cet ke-1, 23

Sebagai perbandingan ada baiknya mengetengahkan ulasan Shabbir Akhtar dalam bukunya, *The Final Imperatives; An Islamic Theology of Liberation*. antara teologi pembebasan Kristiani dengan teologi pembebasan dalam Islam, sebagai berikut:

Pada akarnya, keterlibatan dengan kekuasaan, baik dalam visi Islam maupun Marxis, adalah akibat dari keyakinan bahwa penderitaan manusia—dalam banyak hal, tak terelakkan, hakikatnya tetap merupakan fenomena yang murni Politik. Islam: seperti Marxisme, mengakui kemungkinan hadirnya tatanan sosial yang makmur lagi adil di atas bumi ini, Kristianitas—untuk mengambil visi lainnya, melihat—atau, secara prinsip lebih tepat ‘harus’ melihat—dosa radikal dari sifat dasar manusia yang mendesakkan embargo operatife atas kemungkinan hadirnya keadilan sosial pada sisi suram ini.

Keadaan dekaden manusia mengakibatkan cacat sosial permanen yang tidak dapat dihilangkan oleh tataran politik manapun. Kristianitas, dan seperti Budhisme memandang sebagian besar penderitaan manusia sebagai penampakan apolitik dari keadaan buruk kita, yang mentransendensikan seolah-olah itu adalah pemecahan yang murni politik. Islam dan Marxisme, sebaliknya, memang dicirikan oleh kepedulian integral pada penggunaan kekuasaan secara bertanggung jawab untuk mengabdikan kepada perubahan sosial, yang pada gilirannya berfungsi untuk menghilangkan pelbagai ragam ketertekanan dan kemâlangan kita manusia yang tak terhindarkan.³⁹

Jadi jelaslah teologi pembebasan dalam Islam mengedepankan sisi keadilan yang membangunkan kesadaran teologis masyarakat, bebas dari intervensi kekuasaan yang biasanya memakai piranti teologi demi melegitimasi kekuasaan mereka atau memahamkan kepada rakyat bahwa atas nama Tuhan—dengan interpretasi mereka, harus menerima satu bentuk teologi yang jelas-jelas tidak membebaskan.

C. Teologi Pembebasan dan Refleksi Hukum

Setiap individu memiliki hak menentukan nasib sendiri (*self determination*). Premis dasarnya ialah setiap individu berhak dan bisa menggunakan legitimasi hak kolektifnya untuk menentukan

³⁹ Shabbir Akhtar, *Ibid*, 151

nasib, termasuk menerapkan hukum. Dan hakekat dari lahirnya hukum adalah menjembatani setiap hak untuk menentukan nasib sendiri tersebut.⁴⁰

Namun dalam konteks negara modern,⁴¹ dalam memberikan solusi agar *self determination* ini—baik secara individu maupun kolektif—tidak berbenturan dengan *self determination* individu maupun kolektif yang lain, tidaklah mudah. Sebab persaingan *self determination* dalam kehidupan masyarakat hampir pasti melahirkan konflik. Perbenturan itu akan banyak terjadi pada hukum yang menyangkut wilayah publik daripada privat. Oleh karena itu, diperlukan upaya mengakomodasi dan memediasi antar pihak yang sama-sama memiliki hak menentukan nasib sendiri tersebut.

Hukum merupakan peraturan-peraturan yang mengikat setiap orang (anggota masyarakat) dalam pergaulannya antar sesama anggota masyarakat, sebagai wujud dari warga negara yang berdaulat, maupun sebagai umat manusia yang hidup di tengah-tengah pergaulan antar bangsa-bangsa di dunia.

Hukum bersifat interdisipliner oleh karenanya seluruh elemen hukum (anggota masyarakat yang dikenai hukum) diharuskan mengetahui—minimal sedikit—dari peraturan-peraturan yang diberlakukan secara umum. Adapun dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara hukum bersifat *independent variable* dan *dependent variable*. Realitas ini mendorong seluruh elemen hukum berfungsi untuk terjadinya suatu perubahan, transformasi, per-ekayasaan, keadilan, dan seterusnya.⁴²

Untuk tertibnya penghayatan dan pengamalan hukum, tiap-tiap negara yang berdaulat menetapkan Undang-Undang Dasar

40 M. Imdadun Rahmat, *Jalan Alternatif Syari'at Islam*, Tashwirul Afkar: Edisi No. 12 Th. 2002, LAKPESDAM-TAF Jakarta, 3

41 Negara yang menjadi landasan berdiri (sumber legitimasi) nya adalah konsensus (kontrak sosial), bukan negara klasik, yang menjadikan kekuatan dan “warna darah” (kebangsawanan) sebagai sumber legitimasi. Syahdasang, *Asal Muasal Negara*, Buletin Ulil Albab, Vol I Th. I, Juni 2002, Badko HMI Indonesia Bagian Barat.4

42 Undrizon (penyusun), *Metodologi Penelitian Hukum*; Pengantar, Jakarta: Fakultas Syari'ah Institut PTIQ Jakarta; 1999, i

(konstitusi) negara masing-masing yang menjadi sumber pembentukan peraturan perundang-undangan tentang pelbagai masalah kehidupan berbangsa dan bernegara.⁴³

Dengan demikian maka upaya-upaya untuk memahami kepada anggota masyarakat (tentang hukum) menjadi sangat *urgen*, yakni dengan memahami hukum dalam tataran yang paling dasar sebagai peraturan yang melarang seseorang, sekelompok manusia, suatu bangsa, suatu perserikatan bangsa-bangsa untuk melakukan perampasan kemerdekaan seseorang sebagai hak asasi manusia, perampasan kemerdekaan suatu kelompok manusia, perampasan kemerdekaan suatu bangsa atau pelanggaran atas kedaulatan suatu negara.

Hukum harus dipandang sebagai suatu *enterprise* (usaha) manusia yang diarahkan pada satu tujuan tertentu, dan visi hukum adalah menegakkan keadilan, memberikan hak yang sewajarnya kepada setiap elemen hukum (anggota masyarakat) lewat perangkat (unsur-unsur) hukum yang dibentuk oleh masyarakat itu sendiri.⁴⁴ Fungsi dari teologi pembebasan adalah bersikap kritis terhadap unsur-unsur yang mengasingkan orang-orang dari kehidupan dunia dan mengesahkan ketidakadilan.

Teologi pembebasan dalam konteks hukum, berupaya mendorong elemen-elemen hukum, terutama orang-orang yang tertindas secara kultural maupun struktural, melalui pemahaman teologiknya untuk secara kritis melakukan perubahan, transformasi, perekayasaan, keadilan, dan sebagainya dalam mencapai kemerdekaan hak-hak mereka yang sebenarnya.

Oleh karenanya agar dapat dicapai visi (tujuan) hukum, yakni mengakomodir rasa keadilan elemen hukumnya, baik dari jalur teologiknya maupun dari tataran praksisnya, maka hukum selamanya harus terus dikritisi dari segala jalur, termasuk dari segi

43 H.A.J. JSG. Sitohang, *Pengantar: Ikhtisar Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Indonesia*, Jakarta: Kudamas Intra Asia, 1989, 1

44 Abdurrahman, *Pengantar; Himpunan Peraturan Perundang-Undangan tentang Perkawinan*, Jakarta: Akademika Presindo, 1985, xxi

teologiknya. Karena sebagaimana yang dikatakan Fuller dalam *The Morality of Law* (1972) ”hukum yang berlaku bukanlah merupakan hukum yang *final* (telah rampung) akan tetapi merupakan kerangka yang masih memerlukan penyempurnaan”.⁴⁵

Pembahasan

A. Menakar Eksistensi Teologi Pembebasan Terhadap Prosentase Zakat *Mâl Mâlki-Yat I-Zor* sebagai Jawaban dan Pembe- laan

Mempertajam sistem keadilan kaum tertindas dimulai dari konsepsi tentang keadilan, mulai dari lahirnya Islam hingga kini, dalam konteks tatanan sosial Islam yang luas, meliputi persoalan konseptual dan empiris. Perkembangan konsep keadilan Islami tidak saja meliputi satu aspek, namun mencakup aspek politik, teologi, filsafat, etika dan aspek-aspek sosial lainnya, yang bukan sebagai tatanan yang kaku. Perbedaan skala-skala keadilan memperkaya pengalaman ummat manusia dengan sarana-sarana bagaimana mengatasi masalah-masalah kehidupan secara pantas (semestinya), baik skala nasional maupun internasional, meskipun pada tataran tertentu dapat juga membiakkan pertikaian dan konflik-konflik.⁴⁶

Dalam *Spheres of Justice* (1983), Michael Walzer dengan tepat menyatakan bahwa “semua distribusi barang atau hak adalah adil atau tidak adil menurut makna sosial yang diberikan kepada barang atau hak tersebut”. Di sini Welzer hendak menekankan kenyataan bahwa rasa, prinsip dan praktek keadilan berbeda-beda menurut sejarah, kebudayaan, dan kosmologi masing-masing masyarakat. Dengan demikian rasa, prinsip, dan praktek keadilan selamanya bersifat partikular dan karena itu juga plural.⁴⁷

45 Lon Fuller, *The Morality of Law*, California: Yale Uiniversity of Law, 1972, 9

46 Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, x

47 Michael Amalados, *Life in Freedom; Liberation Teologies in Asia*, Teologi Pembebasan Asia, terj. A. Widyamartaya dan Cindarellas, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, 234

Partikularitas dan pluralitas persepsi tentang keadilan telah dikemukakan oleh Barrington Moore dalam dua studinya yang terkenal, yakni *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (1966) dan *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt* (1978). Menurut pandangan Moore partikularitas itulah yang membuat suatu pilihan atau tindakan individual atau sosial menyangkut keadilan berlaku atau tidak berlaku, bukan universalitasnya.⁴⁸

Al-Qur'an menggunakan pengertian yang berbeda-beda bagi kata atau istilah yang bersangkutan dengan keadilan. Bahkan kata yang digunakan untuk menampilkan sisi atau wawasan keadilan juga tidak selalu berasal dari akar kata 'adl. Kata-kata sinonim seperti *qisth*, *hukm* dan sebagainya dipergunakan oleh Al-Qur'an dalam pengertian keadilan. Sedangkan kata 'adl dalam pelbagai bentuk konjugatifnya bisa saja kehilangan kaitannya yang langsung dengan sisi keadilan itu.⁴⁹

Kalau dikategorikan, ada beberapa pengertian yang berkaitan dengan keadilan dalam Al-Qur'an dari akar kata 'adl itu, yaitu sesuatu yang benar, sikap yang tidak memihak, penjaminan hak-hak seseorang dan cara yang tepat dalam mengambil keputusan.⁵⁰ “*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil.*” (QS. An-Nisâ' [4]:58)

Secara keseluruhan, pengertian-pengertian di atas terkait langsung dengan sisi keadilan, yaitu sebagai penjabaran bentuk-bentuk keadilan dalam kehidupan.⁵¹ Dari keterkaitan beberapa pengertian kata 'adl dengan wawasan atau sisi keadilan secara langsung, tampak jelas betapa porsi “warna keadilan” mendapat

48 Muhammad Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge*, Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1992, title II, h. 211

49 Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996, 369

50 Dawam Rahardjo, *Ibid*

51 Dawam Rahardjo, *Ibid*, 373

tempat dalam Al-Qur'an. Sehingga dapatlah dimengerti sikap kelompok Mu'tazilah dan Syi'ah untuk menempatkan keadilan ('*adalah*') sebagai salah satu dari lima prinsip utama (*al-Mabdi al-Khamsah*) dalam keyakinan atau akidah mereka.⁵²

Kesimpulan di atas juga diperkuat dengan pengertian dan dorongan Al-Qur'an agar manusia memenuhi janji, tugas dan amanat yang dipikulnya, serta melindungi yang menderita, lemah dan kekurangan—merasakan solidaritas secara konkrit dengan sesama warga masyarakat, jujur dalam bersikap, dan seterusnya.

Hal-hal yang ditentukan sebagai tujuan yang harus diraih Kaum Muslim itu menunjukkan orientasi yang sangat kuat akar pada keadilan dalam Al-Qur'an. Demikian pula bahwa, wawasan keadilan itu tidak hanya dibatasi pada lingkup mikro dari kehidupan warga masyarakat secara perorangan, melainkan juga lingkup makro kehidupan masyarakat itu sendiri.

Sikap adil tidak hanya dituntut bagi kaum muslim saja, tetapi juga mereka yang beragama lain. Itupun tidak hanya dibatasi sikap adil dalam urusan-urusan mereka belaka, melainkan juga dalam kebebasan mereka untuk mempertahankan keyakinan dan melaksanakan ajaran agama masing-masing.⁵³

Yang cukup menarik adalah kaitan langsung antara wawasan atau sisi keadilan yang dituangkan Al-Qur'an, yakni adanya upaya peningkatan kesejahteraan dan peningkatan taraf hidup warga masyarakat, terutama mereka yang menderita dan lemah posisinya dalam percaturan kehidupan masyarakat, misalnya yatim-piatu, kaum muskin, janda, wanita hamil atau yang baru saja mengalami perceraian. Juga sanak keluarga (*dzawil qurba*) yang memerlukan pertolongan sebagai pengejawantahan keadilan. Orientasi sekian banyak "wajah keadilan" dalam wujud konkrit itu ada yang berwatak karikatif maupun yang mengacu kepada transformasi sosial, dan sedikit-banyak berwatak struktural.

52 Mutan, Buletin HMI-MPO Badan Koordinasi Indonesia Barat; Volume I Edisi Kedua Juni 2002, Abdurrahman Wahid, *Artikel; Konsep Keadilan Al-Qur'an*, 24

53 Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, 1995, 219

Fase terpenting dari wawasan keadilan yang dibawakan Al-Qur'an itu adalah sifatnya sebagai perintah agama, bukan sekedar sebagai acuan etika atau dorongan moral belaka. Karena, pada pelaksanaannya merupakan pemenuhan kewajiban agama. Dan, dengan demikian akan diperhitungkan amâl perbuatan seorang Muslim di hari perhitungan (*yaum al-hisâb*) kelak.

Dengan demikian, wawasan keadilan dalam Al-Qur'an mudah sekali diterima sebagai sesuatu yang ideologis—sebagaimana terbukti dari revolusi Khomeini di Iran—dengan segenap bahaya-bahaya yang ditimbulkannya, karena dalam perjalanan sejarah, keadilan ideologis cenderung membuahkan tirani yang justru mengingkari keadilan.⁵⁴ Kenyataan penting yang juga harus diemukakan dalam hal ini bahwa sifat dasar wawasan keadilan yang dikembangkan Al-Qur'an bercorak mekanistik, kurang bercorak reflektif. Ini mungkin karena “warna” dari bentuk konkrit wawasan keadilan itu adalah “warna” hukum agama.⁵⁵

Majid Khadduri, dalam bukunya *The Islamic Conception of Justice*, 1984, meringkas empat bentuk ideal keadilan dalam Islam, berupa asumsi atau pernyataan tentang *jus divinum* sumber-sumber.⁵⁶

⁵⁴ Abdurrahman Wahid, *Op Cit*

⁵⁵ Abdurrahman Wahid, *Ibid*

⁵⁶ *Pertama*, Keadilan berasal dari suatu sumber Ilahi yang demikian tinggi, keadilan hanya dikenal melalui suatu pembuktian yang tersedia untuk manusia. Menurut sebagian, pembuktian serupa hanya dapat diperoleh dalam Wahyu; yang lain bersikeras bahwa akal budi diperlukan untuk memahaminya. Kedua metode itu pada akhirnya diakui, akan tetapi wahyu terus dianggap valid karena memberikan suatu pembuktian yang tetap.

Kedua, keadilan yang diidentifikasi dengan kualitas-kualitas Ilahi, bukanlah merupakan suatu konsep yang sederhana bagi para pakar untuk mendefinisikannya menurut istilah-istilah manusia. Sebagian menganggapnya sebagai pengjawantahan dari kebajikan-kebajikan manusia tertinggi, akan tetapi yang lain, memandangnya emanasi langsung dari Allah, menyamakannya dengan kesempurnaan. *Ketiga*, Pokok-pokok persoalan dari keadilan Ilahi adalah Pokok-pokok persoalan mereka yang percaya kepada Allah Yang Maha Esa dan Maha Adil. Sedangkan yang lainnya, sudah tentu, bahwa umat manusia—merupakan objek dari keadilan itu. Seperti hukum Allah, keadilan Ilahi, tidak hanya sempurna, tetapi ia abadi, terlepas dari waktu dan tempat, serta dirancang dapat diterapkan secara

Adapun kelompok Islam Kiri dalam melihat sisi keadilan ini mempunyai paradigma transformatif yakni pikiran alternatif terhadap cara golongan yang merespon terhadap persoalan kemiskinan. Mereka percaya bahwa kemiskinan rakyat, termasuk yang Muslim disebabkan oleh ketidakadilan sistem dan struktur ekonomi, politik dan kultur. Globalisasi, serta pelbagai proyek kapitalisme yang lain juga menjadi salah satu penyebab yang memiskinkan, memarginalisasi dan mengalienasi masyarakat.

Adapun agenda Islam Kiri ini adalah melakukan transformasi terhadap struktur melalui penciptaan relasi yang baru dan fundamental serta lebih adil dalam bidang ekonomi, politik, dan kultur. Ini adalah proses panjang penciptaan ekonomi yang tidak eksploitatif, politik tanpa represi, kultur tanpa dominasi dan hegemoni serta penghormatan terhadap HAM (*human rights*). Keadilan menjadi prinsip fundamental dalam paradigma ini. Fokus kerjanya selain mencari akar teologi, metodologi, dan aksi yang memungkinkan terjadinya transformasi sosial.⁵⁷

Pemihakan kelompok Islam Kiri terhadap kaum miskin dan tertindas (kaum *dhu'afa*) tidak hanya diilhami oleh Al-Qur'an, tetapi juga hasil analisis kritis terhadap struktur yang ada. Islam bagi mereka dipahami sebagai agama pembebasan bagi yang tertindas, serta mentransformasikan sistem eksploitasi menjadi sistem yang adil melalui usaha praksis dengan membantu memecahkan persoalan ekonomi, politik, dan budaya keseharian melalui proyek-proyek pengembangan ekonomi yang berbasis masyarakat. Usaha praksis tersebut dikaitkan juga dengan melakukan advokasi untuk

universal kepada masing-masing orang. *Keempat*, Suatu standar Keadilan, baik ditentukan oleh Akal Budi atau Wahyu, menunjukkan kepada manusia Jalanjalan kebajikan dan Kejahatan, dengan demikian, masing-masing sesuai dengan keterangannya, dapat memperoleh Kebenaran dan menolak kejahatan guna memperoleh kebaikan di dunia ini dan keselamatan di hari akhir Lihat Majid Khadduri, *Op Cit*, 285-286

57 Eko Prasetyo, *Islam Kiri Melawan Kapitalisme Modal*; dari Wacana menuju Gerakan, Yogyakarta: Insist Press, 2002, 14-15

mempengaruhi segenap kebijakan negara yang memarginalkan kaum miskin dan pihak-pihak yang terpinggirkan.

Keadilan adalah prinsip dan tujuan utama dari gerak Kelompok Islam Kiri, karena seperti yang dinyatakan oleh Anwar Ibrahim, pertama kita harus memiliki masyarakat ekonomi yang benar-benar adil, setelah itu kita bisa menerapkan hukum Islam. Karena Keadilan itulah maka Islam sangat keras dan tegas pada kaum *Mutrafun* (mereka yang hidup mewah dan berlebihan) dan mereka yang tak mau berbagi kekayaan. Itu sebabnya agama ini banyak diikuti oleh mereka yang tertindas keadilannya.⁵⁸

Melihat ragam dimensi keadilan dengan skala-skalanya, partikularitas dan pluralitasnya tentang Pilihan-pilihan, dalam pengejawantahan keadilan itu, tidak lepas dari konteks sosial dimana keadilan itu akan ditegakkan. Oleh karenanya sistem keadilan kaum tertindas (*dhu'fa*) harus pula berangkat dan diangkat dari hal yang demikian.

Sistem keadilan kaum tertindas (*dhu'afa*) mengedepankan kemaslahatan (kepentingan), khususnya kemaslahatan dalam upaya untuk mengentaskan mereka dari keadaan yang kurang menguntungkan tersebut dengan motivasi teologi baru, yang dapat meningkatkan kesadaran keadaan, kesejahteraan dan peningkatan taraf hidup, serta “mencoba” meningkatkan persentase zakat melalui metode diversifikasi teks (menghadirkan nash tandingan).⁵⁹ Yang diukur dari sampai sejauh mana para eksploitor—yang biasanya—dengan dalih teologis, maupun dalih *al-hukm al-‘amâliyah* (hukum perilaku) mengeksploitasi golongan tertindas ini. Ukuran keadilan untuk kaum yang tertindas (*dhu'afa*) adalah ukuran yang seimbang antara hasil eksploitasi dengan tingkat ketertindasan mereka.

58 Eko Prasetyo, *Ibid*

59 Tim Redaksi Tanwirul Afkar Ma’had ‘Aly Pondok Pesantren Salafiyah Syafi’iyah Sukorejo Situbondo, *Fiqh Rakyat; Pertautan Fiqh dengan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKIS, 2000, xi

B. Zakat Mâl Mâlkiyat I-zor Sebagai Jawaban

Konsep Zakat di dalam Al-Qur'an disampaikan dengan beberapa perkataan dalam bahasa Arab yang berakar pada kata *zaka*. Pengertian kata *zaka* ditinjau dari sudut bahasa adalah *suci, bersih, tumbuh, bertambah, berkah, baik, dan terpuji*. Yusuf Qardawi, sesuai dengan *lisanul'arab* dan beberapa rujukan lainnya, menyatakan bahwa arti terpenting yang dipakai di dalam Alquran dan hadits adalah bertambah dan tumbuh.⁶⁰

Dalam rumusan fiqh yang sudah dibudayakan selama ini zakat mâl dalam pengertiannya secara umum berarti sejumlah harta benda tertentu yang diwajibkan Allah diserahkan kepada orang-orang yang berhak apabila telah mencapai *nishâb, haul*, dan atau kedua-duanya.⁶¹ Kalau dipertautkan kembali kedua pengertian tersebut, antara pengertian bahasa dengan rumusan fiqh, maka sesuai dengan sumber-sumber rujukannya Yusuf Qardawi memberikan alasan, kenapa disebut zakat adalah karena yang dikeluarkan itu bertambah banyak, menjadi lebih berarti dan melindungi kekayaan dari kebinasaan.⁶²

Zakat secara definitif diartikan sejumlah harta tertentu yang terselip di dalam kekayaan yang dimiliki secara riil oleh setiap muslim dan diwajibkan oleh Allah untuk disedekahkan kepada orang-orang yang berhak (*mustahik*) atas harta itu setelah terhitung nisab dan haul, guna membersihkan harta kekayaan dan menyucikan jiwa pemiliknya.

Setidaknya ada enam unsur yang bisa difahami dalam pengertian ini, yaitu, (1) sejumlah harta tertentu yang terselip dalam harta kekayaan; (2) kekayaan tersebut dimiliki secara riil (nyata); (3) yang memiliki adalah seorang muslim; (4) sejumlah harta tertentu tersebut diwajibkan oleh Allah untuk disedekahkan kepada orang-orang Islam yang berhak; (5) harta kekayaan tersebut telah

60 Yusuf Qardhawi, *Fiqhuz Zakat*, Beirut: Muassasat ar-Risalah, 1973, Cet. ke-2, 34

61 Yusuf Qardhawi, *Ibid*

62 Yusuf Qardhawi, *Ibid*, 35

mencapai nisab dan haul, dan; (6) bertujuan untuk membersihkan harta kekayaan dan menyucikan jiwa pemiliknya.

Dalam memahami konsep zakat kita tidak saja dihadapkan pada zakat yang bermakna sebagai substansi atau zakat sebagai kata benda, akan tetapi kata zakat juga berarti kata kerja dengan segala bentuknya.

Menurut Yusuf Qardawi, lingkaran makna yang melingkupi kata *zaka* dengan segala derivasinya itu adalah *bersih* atau *membersihkan*, sehingga konsep ini memberikan pengertian bahwa kebersihan ekonomi merupakan sunnah yang sangat mendasar dalam manajemen harta, sekaligus menjadi kontradiksi dengan ekonomi kapitalistik dan komunistik.⁶³ Konsep ini juga dikemukakan oleh Prof. M. Abdul Mannan, M.A., Ph.D. dalam *Islamic Economics, Theory and Practice*.⁶⁴

Mâlkiyat I-zor merupakan kekayaan yang diperoleh dengan jalan kekuatan sebagai pemilik modal. Atau dalam terminologi *Marxis* diistilahkan dengan *expropriation* (pengambilalihan) oleh kediktatoran kelas biasa yang kaya atas golongan masyarakat yang telah bekerja keras.⁶⁵ Atau, merupakan sejumlah harta yang dalam perolehannya didapatkan melalui eksploitasi, penguasaan terhadap lahan produksi, penguasaan (monopoli) pemasaran, yang memang terjadi dan tidak bisa terelakkan, dan menyebabkan sejumlah orang yang mau tidak mau mesti terpinggirkan. Orang-orang terpinggirkan (tertindas) ini seyogyanya mendapat perhatian ekstra dari para *Fuqaha* (ahli-ahli ilmu fiqh), dengan mencoba mendiagnosa kondisi mereka sekaligus mencari resep penyembuhannya, melalui fatwa keberpihakan kepada mereka dengan memfungsikan zakat sebagai sarana utama, yang

63 Yusuf Qardhawi, *Ibid*.

64 M. Abdul Mannan, *Islamic Economics, Theory and Practice*, diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Drs. M. Nastangin. Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 1997, 1 63-73

65 Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation...*, *Ibid*, 156

mengedepankan kemaslahatan sosial kepentingan kaum tertindas ini.

Fungsi utama zakat adalah sebagai pemberdayaan ekonomi ummat demi mengentaskan mereka dari jurang kemiskinan sehingga mereka bisa hidup layak dan mandiri, tanpa menggantungkan nasibnya atas belas kasihan orang lain,⁶⁶ yang pada awal pemberlakuannya hanya diperuntukkan bagi kebutuhan konsumtif saja. Dalam perkembangan selanjutnya, bahwa pemberlakuan seperti pada masa awal tersebut dirasakan tidak begitu mampu mendongkrak kondisi mereka, sebagaimana pengalaman Dr. Muhammad Yunus, pendiri *Dirut Grameen Bank*, dalam pengalaman pribadinya, seperti yang dicatat oleh M. Dawam Rahardjo, ternyata orang-orang yang diberinya zakat setiap tahun nasibnya kini tidak lebih baik dari keadaan lima atau sepuluh tahun yang lalu, yaitu tetap miskin. Dibandingkan dengan puluhan ribu orang yang diberi pinjaman produktif.⁶⁷

Dengan memaksimalkan fungsi zakat sebagaimana fungsi utamanya—sebagai sarana sosial agar terdistribusinya sumberdaya harta kepada orang-orang miskin sehingga terciptanya pemenuhan rasa keadilan ditengah-tengah masyarakat, maka pengembangan model (sistem) keadilan, serta mengalihkan fungsi—dari konsumtif ke produktif—amat mutlak dilakukan.

1. Prosentase Zakat Mâl Analogi Tijarah

Konsep yang prinsip dalam analisis Marx adalah alienasi atau keterasingan yang timbul dalam suatu masyarakat kapitalis sebagai akibat dari eksploitasi terhadap kaum proletar oleh kaum borjuis. Kaum proletar ialah kaum pekerja industri yang kurang mempunyai sarana produksi sendiri sehingga menjadi subyek perbudakan gaji, menjual tenaga untuk hidup. Kaum borjuis adalah para kapitalis, sebagai pemilik sarana produksi, sementara

66 H. Masjfuk Z, *Masail Fiqhiyah*, Jakarta :Gunung Agung, 1997, 10, 241

67 M. Dawam Rahardjo, *Islam dan Transformasi...*, 498

itu seluruh nilai ekonomi datang dari jerih payah kaum proletar.

Kaum proletar hanya memperoleh pendapatan kecil untuk menyambung hidup, gaji yang mereka peroleh hanya cukup untuk menyambung hidupnya sendiri. Nilai surplusnya diambil alih kaum borjuis, yang menyebabkan mereka menjadi semakin kuat dan membuat kaum proletar tetap menjadi buruh untuk selamanya.⁶⁸ Dan dalam analisa Asghar Ali engineer inilah para *Mus-tahik* yang harus dientaskan dari keadaan mereka yang demikian, melalui pemberdayaan zakat.⁶⁹

Nilai surplus (harta) yang dihasilkan dari hasil eksploitasi tersebut, pada kenyataan zakatnya dianalogikan dengan zakat harta. Adalah hasil perdagangan (tijarah) sebesar 2,5%, yakni zakat yang dibebankan kepada muslim pemilik harta yang telah mencapai *nishab* (lebih kurang 93, 6 gram emas) dan *haul*, serta dapat memenuhi kebutuhan pokok serta kebutuhan keluarga, berupa: pangan, sandang, dan papan serta alat kerja, dan lain-lain yang tidak bisa diabaikan,⁷⁰ dengan alasan adanya *illat* (sebab) yang sama, namun apabila ditinjau dari sistem keadilan kaum tertindas, persentase ini sangat minim.

Secara difinitif harta hasil perdagangan (*mâl tijarah*) adalah harta yang dimiliki dengan akad tukar dengan tujuan untuk memperoleh keuntungan (nilai surplus) melalui usaha sendiri. Artinya, apabila harta itu diperoleh dari hasil warisan maka menurut ulama mazhab sepakat tidak menamakannya *mâl tijarah*.⁷¹ Namun apabila keuntungan (nilai surplus) itu hanya didapatkan dari sekedar nama sebagai pemilik modal tentu ini tidak dapat menjunjung nilai-nilai keadilan.

68 M. Umer Chapra, *Islam dan Tantangan Ekonomi ; Islamisasi Ekonomi Kontemporer* Surabaya: Risalah Gusti, 1999, cet ke-1, 77

69 Ali Asghar Engineer, *Op Cit.* 1

70 Sayyid Sabiq, *Fiqh As-Sunnah*, terj. Muhyiddin Syaf, *Fikih Sunnah*, Bandung: Al-Ma'rif, 1996, cet ke-13, 254

71 Muhammad Jawad Mughniyah, *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Khamsah*, terj. Masykur AB, et all, *Fiqh Lima Mazhab* Jakarta: Lentera, 1996, 2, 187

2. Zakat Mâl versi Analogi Khumus Sebuah Jawaban dan Pembelaan

Qiyas zakat tijarah terhadap zakat mâl dari hasil eksploitasi memperlihatkan kelemahan seperti kelemahan-kelemahan yang ada pada Qiyas itu sendiri. Yakni ketiadaan dalil-dalil yang memadai yang menerangkan kepada Qiyas yang sebenarnya, indikasi ini nampak sebagaimana yang diperdebatkan oleh para ulama yang menggunakan qiyas dengan yang menolak qiyas.⁷²

Kelemahan yang dikandung dalam meqiyaskan zakat mâl hasil eksploitasi ini terhadap zakat tijarah adalah dari segi persentase yang tidak memadai apabila dibandingkan dengan tingkat eksploitasinya. Bila petani yang bekerja keras saja harus membayar pada waktu panen 5-10%, lantas, kenapa para eksploitor hanya dicukupkan 2,5%, padahal mereka begitu gampang mendatangkan harta dengan kemampuan *making money*nya.⁷³

Ibnu Hazm az-Zahiri, menggunakan metode khumus dalam menetapkan zakat beberapa harta yang antara lain adalah harta yang dihasilkan dari harta yang bercampur dari barang yang syubhat. Hal itu dilakukan atas dasar *istiqla*, yakni penelitian objek per objek yang disimpulkan dari dalil-dalil syari'at, bukan pembatasan berdasarkan akal.⁷⁴ Bahkan dia membolehkan pengambilan ekstra atas harta orang kaya, apabila pemenuhan kebutuhan terhadap kaum miskin belum memadai, dan lebih jauh ia mengatakan:

“Adalah kewajiban orang kaya di setiap negara untuk memenuhi kebutuhan orang-orang miskin dan penguasa harus memaksa mereka melakukannya bila hasil zakat dan *fay'* tidak cukup untuk tujuan ini. Penguasa harus memenuhi kebutuhan pangan, sandang orang-orang miskin musim panas dan dingin, dan perumahan yang tidak hanya

72 lihat H. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997 1, 151-155

73 M. Amien Rais, *Tauhid Sosial*, Bandung: Mizan, 1998, Cet. ke-3 129-130

74 Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh al-Imam Ja'fari al-Shadiq, Fiqh Ja'fari*, terj. Abu Zainab, Jakarta: Lentera, 1996, cet ke-1, 115

melindungi mereka dari hujan, panas dan terik matahari tetapi juga memberi mereka privasi”.⁷⁵

Dalil yang dipakai dalam menguatkan pendapatnya ini adalah, ayat Al-Qur'an sebagaimana yang terdapat dalam surat Al-Anfal 41: *“Ketahuilah bahwa sesungguhnya apa saja yang kalian peroleh maka seperlimanya (khumus) adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil.”*

Tidak terlalu berbeda apakah orang kaya yang memberikan sumber-sumber harta melalui zakat atau pajak khusus untuk pemenuhan kebutuhan. Mereka yang membayarnya dengan senang hati sebagai bagian dari kewajiban agama mereka kepada orang miskin, menambah pahala mereka dari Tuhan, sementara mereka yang membayar jumlah tersebut dengan sikap enggan, berarti telah menunaikan kewajibannya, tanpa imbalan pahala dan karunia dari Tuhan.

Solusi yang dikemukakan oleh M. Amin Ra'is adalah melalui diversifikasi teks, atau mengeluarkan teks tandingan yang lebih memadai. Dengan pengalihan dari analogi zakat *mâl* kepada analogi zakat harta *rikaz*. Berdasarkan hadits yang diterangkan bahwa *rikaz* atau harta temuan (galian) dikenakan zakat sebesar dua puluh persen, dengan argumen bahwa zakat untuk harta *rikaz* agak besar karena harta temuan memang diperoleh tanpa susah payah.⁷⁶

Perbedaan di kalangan mazhab fiqih mengenai sumber zakat, mazhab Hanafi adalah yang paling luas dan Zahiri adalah yang paling sempit, walaupun demikian tidak mesti menimbulkan perbedaan praktik yang berarti. Harus selalu diingat bahwa zakat bukan pengganti ketentuan mengenai pembiayaan sendiri yang dibuat oleh masyarakat modern untuk memberikan perlindungan asuransi sosial untuk pengangguran, kecelakaan, usia lanjut dan kesehatan melalui pemotongan gaji para pekerja dan sumbangan para majikan.

⁷⁵ M. Umer Chapra, *Op Cit*, 296

⁷⁶ M. Amien Rais, *Tauhid Sosial*, Bandung: Mizan, 1998, Cet. ke-3 129-130

Kesimpulan

Teologi pembebasan sebagai salah satu pertimbangan dalam transformasi paradigma sekaligus memberikan advokasi terhadap kaum tertindas agar mereka menyadari ketertindasan dan mendapati diri mereka dalam kungkungan kemiskinan adalah mutlak diperlukan, agar dapat terbentuk kesadaran teologis yang secara bersama dapat membebaskan diri dari kungkungan teologi tradisional yang mengamini dan membela kelas borjuis, melalui upaya-upaya praksis dengan merenggut perolehan harta dari tindakan eksploitasi melalui zakat *mal malkiyat i-zor* yang telah teranalogi dalam zakat *khumus*.

Paradigma transformatif dalam teologi pembebasan sesungguhnya memiliki potensi untuk menemukan jawaban atas persoalan kemiskinan struktural dan problem yang akan ditimbulkan oleh globalisasi. Namun kesempatan tersebut sangat tergantung pada sejauh mana kita mampu membangun teologi bagi kaum tertindas tersebut.

Perlunya menggagas egalitarianisme ekonomi yang selama ini tidak masuk dalam khazanah teologi Islam yang nantinya dapat menjalankan agenda pengentasan kemiskinan struktural yang didukung oleh aspek politik dan budaya.

DAFTAR PUSTAKA

- Adiwarman Azwar Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, Jakarta: International Institute of Islamic Thought [IIIT], 2001
- Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology; Essay on Liberative Elements in Islam*, Terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- _____, *Islam Pembawa Kebebasan*, Jakarta: Yayasan Paramadina) Makalah Diskusi-Studium Generale “Islam dan Teologi Pembebasan,” tidak diterbitkan

- Bahesty dan Bahonar, *Our Philosophy*, Jakarta: Risalah Masa, 1992
- Bambang Subagyo (et al), *Kemiskinan di Indonesia Dalam Perspektif Ekonomi; Sebuah Kajian Pemodelan*, Bogor, Makalah S2 IPB, 2001
- Bernard Lonergan, *Method in Theology*, London: Darton, Longman and Todd, 1972
- Budhy Munawar Rachman, (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam*, dalam Sejarah, “Konsep-Konsep Teologi” Djohan Effendi, Jakarta: Yayasan Paramadina, tt.
- Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996
- Eko Prasetyo, *Islam Kiri Melawan Kapitalisme Modal; dari Wacana menuju Gerakan*, Yogyakarta: Insist Press, 2002
- Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, terj. Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000
- Fr. Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan; Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, Yogyakarta: LKIS, 2000
- Frans Magnis Suseno, *Karl Marx ; Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Jakarta : Gramedia, 2001
- H. Masjfuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyah*, Jakarta : Gunung Agung, 1997
- Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, Jakarta: UI Press, 1987
- M. Abdul Mannan, *Islamic Economics, Theory and Practice*, terj. Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 1997
- M. Amien Rais, *Tauhid Sosial*, Bandung: Mizan, 1998
- Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 2002
- Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, Terj, Surabaya: Risalah Gusti, 1999
- Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, terj. H. Muchtar Zoerni, Surabaya; Risalah Gusti, 1999
- Michael Amalados, *Life in Freedom; Liberation Theologies in Asia*, Terj.

- A. Widyamartaya dan Cindarellas, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001
- Michael Lowy, *Liberation Theology*, Terj. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Muhammad Jawad Mughniyah, *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Kham-sah*, terj. Masykur AB, et al, Fiqh Lima Mazhab Jakarta: Lentera, 1996
- _____, *Fiqh Al-Imam Ja'far as-Shadiq*, Beirut: Dar Al-Jawad, 1985
- Muhammad Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge*, Terj. Surabaya : Risalah Gusti, 1999
- Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, 1995
- Tim Redaksi Tanwirul Afkar Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo, *Fiqh Rakyat; Pertautan Fiqh dengan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKIS, 2000
- Yusuf Qardhawi, *Fiqhuz Zakat*, Beirut: Muassasat ar-Risalah, 1973